Notatki z filozofji systematycznej

(pr. dr. Radziszewski)

Wykład IV-ty.

Zadaniem naszem prawdę wyłowić, uzupełnić to, czego brakuje, odrzucić to, co jest fałszywem. Najlepsze określenie Arystotelesa: prawda, to zgodność rozumu z rzeczywistością. Ci, co się z tem określeniem nie zgadzają, to zamało je zanalizowali. Jeżeli należycie zrozumiemy to określenie, to przyznamy, że jest istotnie najlepszym. Przyjęły je wieki średnie i dziś znów do niego wracamy. Prawda logiczna polega na zgodności poznania z rzeczywistością. Nie chodzi tu o zgodność z rzeczywistością fizyczną. Ta rzecz musi już być w naszym rozumie. Musi już być poznanie tej rzeczy, które następnie nasz umysł przyjmuje – jest to fundamentalna prawda, a całkowita, formalnie wypowiedziana prawda logiczna jest wtedy, kiedy wypowiadamy sąd. N. p. „platyna jest ciężką" pojęcie platyny utożsamiamy z pojęciem ciężkości. Gdyby nie istniał żaden umysł, nie istniałaby prawda, bo prawda polega na stosunku pomiędzy rzeczywistością a poznaniem.



Tego stosunku nie można utworzyć bez istnienia umysłu. Przeciwieństwem prawdy jest błąd.
Błąd to niezgodność treści poznanej z rzeczą poznaną: (np. platyna jest lekką.) Pewność to mocne godzenie się umysłu na poznaną prawdę - jestto stan umysłu zrodzony przez świadome poznanie prawdy. Jest to silne zgadzanie się umysłu na związek między podmiotem, a orzeczeniem. Rozróżniamy 1) Pewność samorzutną i 2) refleksyjną, namysłową filozoficzną. Druga powstaje z pierwszej; gdy umysł zastanawia się nad pewnikami samorzutnemi, możemy dojść do pewności namysłowej. Czy możemy uzasadnić pewność samorzutną? Czy istnieją umotywowane podstawy pojęć? - W kryterjologji nie mówimy o pewności samorzutnej, bo ona nie ulega wątpliwości, ale zapytujemy się, czy to, co uważamy za pewne w codziennym życiu, jest naprawdę pewne, czy tylko nam się wydaje. Co do tego jest kilka teorji.

Rozdział I. Sceptyzm.

Sceptyzm to wątpienie rzeczywiste. (niema racji „za", ani „przeciw".) Jest inne wątpienie metodyczne n.p. 7+5=12, ale coby było, gdyby 7+5=13? Jest to wątpienie fikcyjne. Sceptyzm twierdzi, że należy zaprzeczyć, lub przynajmniej podać w wątpliwość możność naszego umysłu do poznania prawdy. Przyznaje, że są stany umysłu, w których istnieje pewność, ale samorzutna. Filozofi jońscy zajmowali się badaniem przyrody - tak samo dziecko najpierw interesuje się otoczeniem, rzeczami zewnętrznemi, potem dopiero dochodzi do badania treści zewnętrznej i wewnętrznej. Rozwój człowieka i filozofji szedł tą drogą. Heralit, w V wieku przed Chrystusem, był pierwszym z filozofów jońskich, który zaczął się zajmować wartością ludzkiego poznania. Twierdzi, że ludzie ciągle się mylą w swych sądach i spostrzeżeniach, więc o każdej rzeczy można twierdzić, że istnieje, lub nie. Jego dewiza „panta rej" t.j. wszystko płynie. Zmienia się wszystko, nic niema stałego. Według Eleatów wielość bytów nie istnieje, więc pewności niema.

Gorgias opiera się na Parmenidesie, Protagoras na Heraklicie. Pierwszy twierdzi, że żadne zdanie nie jest prawdziwem, drugi, że każde jest prawdziwe; obydwa że prawda bezwzględna nie istnieje.
Pyron (360 - 270 przed Chrystusem) widząc ścieranie się różnych systemów, dochodzi do przekonania, że można poznać tylko zewnętrzne rzeczy „fenomeny" ale do istoty rzeczy dojść nie jesteśmy w stanie, zatem nie warto badać, bo to mąci spokój duszy. Poszukiwanie prawdy jest może rzeczą ciekawą, ale jest marnowaniem czasu, bo ile razy chcemy tę prawdę ująć, to nam się udaje, a dopiero kiedy zaprzestajemy poszukiwać, stajemy w pewności - coprawda innej ale wystarczającej do życia codziennego.
W III wieku przed Chrystusem Archesilaus, w sto lat później Carneades, zgadzając się z Pyronem, w I w. przed Chr. Enesidemos z Knosos pogłębia Pyrona i wydaje dzieło p.t. „ośm ksiąg nauki pyrońskiej" podaje tam 10 racji powstrzymywania się od wydawania kategorycznych sądów. Sextus Empiricus w III wieku po nar. Chrystusa, zajmuje się filozofią, streszcza zarzuty przeciw pewności występuje

przeciw sylogizmowi, twierdząc, że nie można się na nim oprzeć, oraz zwalczą prawo przyczynowości.
W wiekach średnich panuje prawie niepodzielnie dogmatyzm t.j. przeświadczenie, że pewność bezwzględna istnieje.
Odrodzenie XVI wieku chce wskrzesić sceptyzm Michał Montaigne (1533-1592), „Piotr Charron" i t.p.
Kartezjusz i Pascal w XVII wieku nie byli sceptykami w ścisłem tego słowa znaczeniu. Oni pochwalali sceptycyzm, ale znaleźli z niego sposób wyjścia.
Dawid Hume napisał „traktat o naturze ludzkiej" (1739-1740) znosi prawo przyczynowości i prawo niesprzeczności. Bayle napisał „Dictionnaire critique"
Kant dąży do sceptyzmu, ale raczej jest dogmatykiem, inni jego zwolennicy posunęli się dalej i doszli do sceptyzmu.
Argumenty sceptyków dawnych są następujące:
1. Zmysły i rozum często nas mylą, a więc im wierzyć nie można.
2. Niewiadomo, kto jest sprawcą tej władzy, jaką jest nasz rozum.

III. Doszukując się prawdy, wpadamy w błędne kółko.

1. Zmysły i rozum często nas w błąd wprowadzają, a jeżeli nas często w błąd wprowadzają, nie możemy nigdy być pewni. Pascal wypowiada to w swoich „Myślach", mówiąc: „Człowiek wystawiony jest na naturalne błędy, których bez łaski poprawić nie możemy, nic nie pokazuje nam prawdy, wszystko nas oszukuje. Zmysły zwodzą rozum przez fałszywe pozory. Najbardziej zastanawia mnie to, że cały świat wierzy rozumowi, na każdym kroku spotyka go zawód a jednak myśli, że to jego wina. Zdolnym jest do wiary, że znajduje się, nie w stanie naturalnej słabości, ale przyrodzonej mądrości. Najsprawiedliwszy człowiek nie może być sędzią we własnej sprawie. Sprawiedliwość i prawda, to ostrza tak subtelne, że nasze narzędzia są zbyt tępe, by je dotknąć beskarnie. Człowiek to „chaos". Wreszcie — Pascal ucieka się do Boga, jako jedynej ucieczki.

Twierdzenie to, iż zmysły często błądzą, więc wierzyć im nie można," jest sofizmatem, bo we wniosku należało-by też to „często" powtórzyć t.j. byłoby „zmy-

słom często wierzyć nie można." Jeśli utrzymują sceptycy, że zmysły często nas wprowadzają w błąd, to naszym jest obowiązkiem tak nimi kierować, żeby nas w błąd nie wprowadzały.

Wykład V

1. Ainesydemos podaje 10 następujących racji, powstrzymujących nas od wydawania sądu:

1. Każdemu zwierzęciu przedstawia się każda rzecz inaczej.
2. Każdy człowiek ma inne wyobrażenia, stosownie do chwilowego usposobienia.
3. Ten sam człowiek przez różne zmysły różnie sobie przedstawia ten sam przedmiot.
4. Człowiek ma różne zapatrywania na świat, stosownie do swych stanów.
5. Ma różne punkty widzenia.
6. Środowisko n.p. woda, powietrze wpływa na zmianę spostrzeżeń.
7. Rzeczy wydają się różne, stosownie do tego, czy widziane są w wielkiej, czy małej ilości.
8. Poznanie ludzkie jest względnym, co dla jednego wielkim,

dla drugiego - małym.
9. Częstość faktów wpływa na ich ocenę.
10. Różność faktów, zwyczajów, religji i t.d.
Można to skreślić, mówiąc, że zmysły i rozum różnie są używane i dlatego nie można im wierzyć.
II. Drugi argument sceptyków, to pytanie od kogo pochodzi rozum? Może jesteśmy ofiarą czyjejś złośliwości, może ten rozum, jako twór istoty niedoskonałej nie ma zdolności poznania i oceny rzeczy. Kartezjusz poruszał tę kwestję, Pascal to samo, oprócz tego inni myśliciele widzą ten szczegół w naszym rozumie: „Nie wiadomo, kto jest twórcą tej władzy, więc nie możemy tej władzy wierzyć." - Ale zwrócić się trzeba do samej działalności tej władzy, sprawca rozumu to przyczyna odległa, do jej poznania można dojść, ale dłuższą drogą. Sceptycy zaczynają rozumowanie od końca, należy się przyjrzeć działalności naszych władz umysłowych, czy ona jest dobra.
III - Zarzut sceptyków, to kółko błędne, w które mamy wpadać, doszukując się prawdy. Aby być pewnym, że sąd jest prawdziwym, potrzebnym jest kryterjum,

aby usprawiedliwić ten sąd, a potrzebny jest sąd, aby usprawiedliwić kryterjum. Przy wyszukiwaniu więc pewności nie można dojść do końca. Jeżeli się bliżej przyjrzymy temu twierdzeniu, to jest to sofizmat. Sceptycy to, co ma być dowiedzione, uważają za dowiedzione. Musimy widzieć racje, dla których sąd uznajemy za prawdziwy. (kryterjum) - ale drugie twierdzenie: „potrzebnym jest kryterjum, aby usprawiedliwić sąd" - nie zawsze jest słusznem. Jeżeli kryterjum pewności tkwi w danym sądzie t.j. samo się usprawiedliwia, jest czemś wewnętrznem, wtedy nowa wiara jest zbyteczną, bo prawda jest oczywistą. Sceptycy zgóry zapominają, że to kryterjum ma być czemś zewnętrznym.

<u>Rozdział II. Wątpienie metodyczne powszechne.</u>

Wątpienie metodyczne to już nie wątpienie realne, ale ze względu na metodę użytą. Chociaż w rzeczywistości nie wątpimy, na chwilę zawieszamy swój sąd, aby lepiej rzecz zbadać.

<u>Kartezjusz</u> (René Descartes (1596 - 1650 r) głosił wątpienie metodyczne; zbliżał się do niego <u>Hermes</u> (1775 - 1831) z różnicą, że Kartezjusz poddaje wątpliwości tylko prawdy

rozumowe, Stwórcy i objawione. Kartezjusz, swoją rozprawę o metodzie (Słow Boga „Discours de la methode pour bien conduir son esprit et chercher de la verité dans le sciences") poprzedza wstępem, dającym podział tego dzieła na 6 części:

1. Rozważanie, tyczące się nauk
2. Reguły metody
3. Zasady moralne, wydobyte z tej metody.
4. Istnienie Boga i duszy ludzkiej.
5. Zagadnienia fizjologiczne, różnica pomiędzy duszą ludzką, a zwierzęcą.
6. Konieczność posuwania się dalej w badaniach i racje skłaniające go do badania i pisania.

Nas zajmuje część 4ta. Tu Kartezjusz wypowiada racje dla których chce powątpiewać o wszystkiem i do czego dochodzi tą drogą. „By osądzić, czy podstawy, jakie obrałem, są dość mocne trzeba je zbadać." Szukając prawdy odrzuca wszystko, aby nie zostało nic, prócz czegoś, co jest niewątpliwem. Ale zastanawia się nad tem, że kiedy sili się przypuszczać, że wszystko jest fałszywym — to myśli, a więc jest. „Je pense donc je suis" to pierwsze słowa filozofji Kartezjusza.

Ma się wrażenie, że to najwłaściwsze postawienie rzeczy, a jednak to wyjście jest fałszywem.

I. – Najpierw Kartezjusz mówi, że o wszystkim trzeba wątpić

II – Potem zaczyna przechodzić do części dogmatycznej. Nie może odrzucić pewnika: „myślę, więc jestem", bo odrzucając go tym samym myślałby.

Część I- sza, to metodyczne zwątpienie. Porównujemy je z rzeczywistym. Kartezjusz używa wyrażenia „powątpiewanie hyperboliczne" i twierdzi, że ono jest powszechnym"

Różnica wątpienia rzeczywistego i metodycznego.

Pierwsze jest rzeczywistem powątpiewaniem, nie ma pewności, jest wahaniem w umyśle – ale to jeszcze nie jest cechą charakterystyczną. Istotna różnica polega na tem, że przy powątpiewaniu rzeczywistym stan naszego umysłu jest prosty, tymczasem przy powątpiewaniu metodycznym stan umysłu jest złożony – z jednej strony wiem, że coś jest; z drugiej strony wątpliwość sam w grę wprowadzam!

Ale Kartezjusz w „Rozprawie o metodzie miał na myśli powątpiewanie metodyczne, nie rzeczywiste, widać to z jego słów. Odrzuca po kolei pewności, ale nie mówi, że wątpi o nich. Kartezjusz wygłasza konieczność wątpienia, więc nie możemy tej władzy

Kartezjusza słuchać ponieważ zwątpienie jest u niego powszechne, a sam nakazuje powątpiewać metodycznie. – Czy to możliwe powątpiewać o wszystkim? Fikcyjnie tak, ale jeśli przyłożymy do tego twierdzenia różnicy pomiędzy powątpiewaniem metodycznem, a rzeczywistem, to przekonamy się, że Kartezjusz jest w błędzie. Jeżeli absolutnie o wszystkim chcemy wątpić, to niczego nie możemy być pewni, więc nie będziemy mogli wytworzyć <u>złożonego</u> stanu umysłu. O wszystkim wątpić możemy tylko <u>rzeczywiście</u>, wątpliwość <u>metodyczna</u> może być tylko częściowa, powszechna nie.

Zatem <u>I</u>-sza część twierdzenia Kartezjusza jest niefilozoficzna. <u>II</u>-ga część: „myślę, więc jestem" wprowadza nas do <u>dogmatu przesadnego</u>, mówi, że trzeba zgóry przyjąć jakieś twierdzenie za zasadę filozofji.

Wykład VI.

<u>Rozdział III. Dogmatyzm przesadny.</u>

Mówiliśmy poprzednio o sceptykach i Kartezjuszu. Obaliśmy wywody sceptyków i twierdzenie Kartezjusza, że należy rozpoczynać badanie przez metodyczne zwątpienie powszechne, uznaliśmy za niewytrzymujące krytyki. Teraz będziemy się rozprawiać z

-torami, który prowadzą nas do „dogmatyzmu przesadnego". Do tego dochodzi też Kartezjusz. W 4-tej części „Discours de la méthode" zauważył, że dla obyczajów, ze względów praktycznych dobrze iść za wierzeniami, choćby wątpliwie pewnemi (filozofja utylitarna). Ale poszukując prawdy odrzucił wszystko to, co mógłby uważać za wątpliwe. Ale równocześnie zastanowił się, że kiedy sili się przypuścić, że wszystko jest fałszywem, myśli. Zatem – pierwsza zasada filozofji „myślę, więc jestem" – „cogito ergo sum". Czy jednak istnieje naprawdę pierwsza zasada filozofji? Twórca krytyki filozoficznej Jakób Balmes (1810-1848) hiszpan w swej „Filozofji fundamentalnej" (1846) tak mówi: „pierwszą zasadę filozofji rozumieć można w dwojaki sposób, jako prawdę jedyną, źródło wszystkich innych, albo jako prawdę podstawową fundament wszystkich innych t.j., że jest jakaś wiadomość, z której, jak ze źródła wszystkie inne wiadomości płyną albo, że istnieje jakaś zasada pierwsza, która byłaby fundamentem wszelkiej zasady.

I. Czy istnieje pierwsza prawda, źródło innych?

II. Czy istnieje pierwsza prawda fundament innych?

III. Czy tem źródłem i fundamentem jest zasada Kartez.?

IV. Czy może zespół prawd jest fundamentem filozofji?

Czy istnieje jedna prawda, źródło innych? Nie.
Albo jest dziedzina faktycznego istnienia, realnego porządku n.p. istnienie świata, ludzi i t.d., albo dziedzina idealnego porządku. np. istnienie świata, ludzi i t.d. albo dziedzina idealnego porządku t.j. prawd niezależnych od tego, czy coś istnieje, czy nie n.p. Część jest zawsze mniejszą od całości. Jeżeliby mogła istnieć jedna prawda, jako źródło wszystkich prawd, to musiałyby z niej wypływać wszystkie prawdy początku tak realnego jak idealnego. To jest niemożliwe gdyż wiadomości porządku realnego mówią o tem, co jest, nie formułując tego, co być musi. Takie pouczają nas o stosunkach odczuwanych niezależnie od rzeczywistości istniejących n.p. prawdy matematyczne rozwiązujemy bezwzględnie na istnienie świata i t.p. Skoro istnieją dwa takie porządki to jedna prawda źródłem wszystkich innych prawd być nie może.

II. Czy jedna prawda jest fundamentem innych?
Jest to rzeczą niemożliwą, bo prawda ta musiałaby być:
1. Najważniejszą, t.j. nie opierać się na innych prawdach.
2. Niezbędną (konieczną) t.j. cokolwiek byłoby poza nią nie byłoby prawdą.
3. musiałaby obowiązywać wszystkie zasady i prawdy.

Taką prawdą nie może być żadna wiadomość porządku realnego, bo bez idealnego pierwiastka ani jest prawdziwą, ani fałszywą, ani pewną, ani niepewną.
Balmes mówi: „weźmy fakt rzeczywisty, pozostanie on jałowym, szczegółowym faktem bez powołania na pomoc idealnej zasady np: ja istnieję, czuję, myślę i t.d. „Fakty muszą przez refleksję się zobjektywować" — Prawdą taką nie może być też prawda porządku idealnego, bo od pewności tej, czy innej prawdy idealnej nie możemy przyjść do świata rzeczywistego przypadkowego istnienia. Zatem — niema jednej prawdy, która byłaby fundamentem filozofji, niema jednej, pierwszej zasady.
IV. Z tych dwuch punktów widzimy, że Kartezjusz nie ma racji i że jego zasada „myślę, więc jestem", nie jest ani źródłem, ani fundamentem filozofji.
„Rozważyłem, mówi Descartes, czego potrzeba, aby twierdzenie było prawdziwem i pewnem. Powinienem wiedzieć, na czym polega pewność. Aby myśleć trzeba być. Uczyniłem, że rzecz, którą bardzo jasno

pojmujemy jest prawdą. - Czy jednak tak jest? Naprawdę ani fakt wątpienia i myślenia nie jest u Kartezjusza źródłem następujących rozumowań, ani pewność tego faktu nie jest podstawą dalszych pewności. Tylko pozornie jest u Kartezjusza prostota w uzasadnieniu twierdzenia „myślę, więc jestem", jeśli przeczytamy dalej, co mówi Kartezjusz, zobaczymy, że to rzecz bardzo skomplikowana. „Zastanowiłem się dalej, że są rzeczy, o których wątpię, zatem istota moja nie jest doskonałą, gdyż znać jest wyższym stopniem, niż wątpić. Umyśliłem sobie dochodzić, skąd nauczyłem się myśleć o czemś bardziej doskonałem, niż ja sam. Myśl o istocie doskonałej pomieściła we mnie istota doskonała. Gdybyśmy nie wiedzieli, że wszystko co w nas jest jasnem poznaniem pochodzi od Istoty doskonałej, nie mielibyśmy żadnej racji uważać tego za pewne." — Źródłem pewności u Kartezjusza jest zatem nie jego twierdzenie „myślę, więc jestem" ale przeświadczenie, że wszystko pochodzi od Boga. To przeświadczenie doprowadza go do uważania twierdzenia „myślę, więc jestem" za pewnik. Również pew-

ności gdyż sam Kartezjusz musi się odwołać od faktu do prawdy koniecznej, idealnej.

IV. Czy zespół prawd - kilka - kilkanaście - nie stanowią fundamentu filozofji. Jakób Balmes (1810-1848)

Znaczną część swojej „Filozofji fundamentalnej" (1846) poświęcił temu zagadnieniu. Dochodzi do przekonania, że istnieje kilka prawd na których spoczywa cała wiedza ludzka. Twierdzi, że jest kilka środków, czyli sposobów spostrzegania prawdy, więc prawdy spostrzeżone należą do różnych porządków. Środkami spostrzegania są: 1. Samowiedza, czyli świadomość która obejmuje prawdy w sposób subjektywny.
2. Oczywistość obejmuje prawdy konieczne (Zasada niesprzeczności Fichtego a=a) 3. Instynkt intelektualny jest skłonnością do uznawania przedmiotowej wartości pojęć, póki zajmuje się nie oczywistemi zowie się „sensus communis", a jego orzeczenia „prawdami zdrowego rozsądku". Te 3 pewniki nie dadzą się dowieść, na nich wspiera się cały gmach filozofji. Do Balmes'a zbliża się filozof włoski Sangiorgi, w tem się od niego różniąc, że prawo

instynktu intelektualnego zawsze „warunkiem pierwszym" t.j. przekonaniem zgóry powziętym, że umysł nasz jest zdolny do poznania prawdy. Ks. Maryan Morawski w swej „Filozofji i jej zadaniu" (Kraków 1899, 3-cie wyd.) mówi, że trzeba szukać pierwszego ogniwa filozofji; tym punktem wyjścia jest łącznik trzech pewników: Kartezyusza „myślę, więc jestem", Fichtego zasady sprzeczności i Balmes'a instynktu intelektualnego. co jest oczywistym podmiotowo, to jest prawdziwe przedmiotowo. Tylko przyjąwszy te trzy pewniki można uznać wiedzę ludzką za możliwą. Podobne zd-nie wygłasza ks. Nuckowski w pracy: „Zasadniczy punkt wyjścia w badaniu filozoficznem" (Kraków 1899). Przystąpmy do krytyki i przypatrzmy się temu trójnogowi filozoficznemu. Wydaje się on uzasadniony na pierwszy rzut oka. Jednak przyjmowanie za podstawę pewną czegoś nie uzasadnionego, jest niebezpieczne, bo gdy ta podstawa runie, można wpaść w sceptyzm. Balmes i inni dogmatyści przeoczyli jedną okoliczność bardzo ważną: niema człowieka rozsądnego, któ-

ryby odrzucał absolutnie każdą pewność.
Jeżeliby ktoś odrzucał wszystkie samorzutne pewności nie można by z nim prowadzić dyskusji. Jeżeli ktoś absolutnie o wszystkim wątpi, to niema podstawy do porozumienia się. Trzeba więc odróżnić pewność spontaniczną, samorzutną od pewności umysłowej.
Czy te pewności samorzutne, poddane namysłowi okażą się naprawdę pewne? Zagadnieniem przeto krytycjologicznem jest: czy na drodze refleksji możemy uzasadnić samorzutne pewności. Czy ta pewność wynika li tylko z psychologicznej konieczności, czy też te pewniki są umotywowane, uzasadnione przedmiotowo? Zgóry nie możemy twierdzić niczego, ani przeczyć niczemu. Zatem, czy pewniki dogmatów mogą, czy nie - być fundamentem prawdy?
I - Samowiedza: „myślę, więc jestem" czyli stwierdzenie istnienia podmiotu myślącego - jest prawdą fundamentalną w stosunku do prawd porządku realnego, nie idealnego.
II - Co do zasady sprzeczności to jest ona prawdą pierwotną, absolutnie pierwszą zasadą, ale nie w znaczeniu, że

by mogła stanowić przesłankę, z którejby można wyprowadzać wnioski, tylko, że zawierać się musi w każdym rozumowaniu, które ma pretensje do słuszności. Zasada niesprzeczności jest regułą konieczną i kierowniczą, nie można ją stawiać narówni z moim „ja" — tamta zasada stanowi podwalinę dla prawd porządku realnego, to kieruje jednym i drugim porządkiem. Z pierwszej wypływają różne inne dane - druga nie jest, jako ścisła przesłanka ale jako przesłanka domyślna wchodzi w każdy nasz sąd. III: wreszcie trzecia zasada: musimy być pewni, że władza, która nam pomaga do wyciągnięcia pewności jest zdolną do jej osiągnięcia. W tak postawionej sprawie jest pomięszanie dwuch porządków. Jeżeli nie będziemy supponowali pewności i zdolności naszego umysłu do poznania prawdy nie możemy jej dojść - to słuszne w porządku antologicznym: bez przyczyny niema skutku. Ale w porządku logicznem to słusznem nie jest. Nie jesteśmy obowiązani zgóry przekonywać się o zdolności naszego umysłu. Odwracamy tu porządek - nie twierdzimy, ani przeczymy zgóry, ale zaczynamy od aktów tej władzy. Trzeba pozwolić umysłowi na poznanie samorzutne, a potem pytać się, czy te pewności-

i samorzutne są uzasadnione, czy nie? Jeżeli tak, to rozum doprowadził nas do poznania prawdy - zatem jest zdolny ją poznać.

Mercier w swojej kryterjologji daje wyjaśnienie tej sprawy, mówiąc: „Czy stąd, że przyczyna poprzedza skutek wypływa, że poznanie skutku poprzedza poznanie przyczyny? Nie! Można poznać coś, nie znając własnej zdolności intellektualnej. Trzeba pozwolić umysłowi na poznawanie samorzutne zasad i faktów. Jeśli mogę mieć świadomość, że posiadane pewności są uzasadnione, mogę mieć przekonanie, że mój umysł jest zdolnym do poznania prawdy." Zatem zdolność do poznania faktu jest wnioskiem z tego następującego faktu, że posiadamy pewniki umotywowane. My obraliśmy drogę pośrednią między sceptykami, a dogmatystami przesadnymi. Przyjmujemy pewności samorzutne, a co do zdolności umysłu, to nic z góry nie twierdzimy ani nie przeczymy - powstrzymujemy się od sądu. Jest to naturalny porządek poznania. Przy poznawaniu postępuje się od rzeczy bliższych, znanych do dalszych, nie znanych. Umysłu nie dostrzegamy, widzi-

my tylko jego działanie - można go poddać obserwacji, tylko pośrednio, przez badanie jego aktów.

Akty umysłu są: I - pośrednio pewne i
II - bezpośrednio pewne.

I. Są skutkiem rozumowania np: „Wszystkie równoległoboki w elipsie i mające za średnice dwie przekątne sprzężone elipsy, są równoległobokami równowartymi (t.j. pola tych równoległoboków są sobie równe)" (twierdzenie Apoloniusa). Sądy pośrednio pewne to te, których słuszności nie widzimy na pierwszy rzut oka, ale zapomocą lepiej znanych sądów dochodzimy do poznania ich słuszności.

II. Sąd bezpośredni, to ten, który nie ulega najmniejszej wątpliwości n.p: a = a, lub: całość większa od części.

I. Jaki jest stan naszego umysłu w stosunku do sądów pośrednich i bezpośrednich? - Przy sądach pośrednich z początku nie wiemy, czy sąd jest prawdziwy, czy nie - wątpimy. Dalej staramy się tą wątpliwość usunąć, analizując to twierdzenie i starając się dowieść jego słuszności. Gdzie jest dowodzenie, tam jest wątpienie. To wątpienie może być rzeczywiste lub

metodyczne, to obojętne, ale musi być pozytywne, uzasadnione (wiem, dlatego wątpię.) Możemy spróbować wątpienia powszechnego, nawet co do prawdy wogóle, ale to wątpienie musi być pozytywnem. Nic nie przyjmujemy na wiarę, ani z racji zewnętrznych - powątpiewania i badania kontynujemy przez analizę ustalamy sądy pośrednie i dochodzimy do sądów bezpośrednich.

II. Czy przyjąć je bezkrytycznie? - Tak zrobili dogmatyści - W stosunku do sądów pośrednich mamy spróbować wątpienia. Jeśliby się udało zwątpić o wszystkich sądach bezpośrednich wszelka pewność byłaby niemożliwą. Jeśli się nie uda zwątpienie jest podstawą pewności. Sądy bezpośrednie np. „co jest - jest; co jest - nie może nie być" lub: co nie ma w sobie dostatecznej racji istnienia musi ją mieć nazewnątrz. O tem nie można wątpić, to są pewniki, którym nie można zaprzeczyć i których nie można i nie trzeba zaprzeczyć, ani dowodzić. Ile jest takich pewników? Ilość nie określona tak w porządku realnym, jak idealnym. Pewniki porządku realnego nazywamy prawdami doświadczalnemi pewniki porządku idealnego aksyomatami. Tu nic zgóry nie przyjmujemy, tylko dochodzimy przez analizę do skonstato-

wania, że są pewniki, które się zaprzeczyć nie dadzą i stanowią punkt wyjścia w dalszych badaniach.

Rozdział IV – Pośrednie sprawdzanie pewności.

Doszliśmy do twierdzenia, że powątpiewanie nie udaje się wobec sądów bezpośrednich. Stąd wypływają 2 wnioski:
a) rozum musi znać kryterjum prawdy to jest musi być pewna miara przykładana do danych twierdzeń. –
b) Tasama cecha, dla której rozum uznał sąd za prawdziwy stanowi dla rozumu powód pewności. Innemi słowy: kryterjum prawdy i racja pewności rzeczywistej nie różnią się rzeczowo tylko pojęciowo.

Jakie jest to kryterjum? Odróżniali już Arystoteles, Perypatetycy i scholastycy dwojakie kryterjum. Musimy i my to uczynić:

I – Kryterjum „perquod" źródło poznania, tyle ich jest ile istnieje źródeł z których istnieje poznanie.
II – Kryterjum „secundum quod" – wspólne cechy najogólniejsze, które przysługują wszystkim powyższym kryterjom
I – Kryterjum perquod to n.p. świadomość, zmysły i.t.d.
N.p. czuję ból, pragnienie – jestem tego pewna, to mówi świadomość zmysłowa. Ale można też być pewnym faktu

umysłowego np., że wstępię o danym fakcie - tu działa świadomość umysłowa. A dalej n.p. rozumujemy w formie syllogizmu: Wszyscy ludzie są śmiertelni. Piotr jest człowiekiem - A więc Piotr jest śmiertelnym. Jestem pewny, bo wnioskowanie doprowadziło mię do tego rezultatu. Inny przykład: Newjork jest wielkim miastem Ameryki. Wierzymy, choć nie widzieliśmy. Wystarcza tu nam świadectwo innych ludzi. jako źródło poznania. Te pewności płyną z różnych źródeł świadomości zmysłowej, świadomości umysłowej, wnioskowania i świadectwa innych ludzi.

Mówiąc o źródłach poznania nie rozstrzyga się kwestji kryterjologicznej, trzeba się jeszcze spytać, dlaczego to źródło poznania jest niezawodnem? Gdyż mogą być źródła prawzorycznej pewności.

II - czy istnieje jakieś jedno kryterjum secundum quod. Tak. Są kryterja, które zmuszają nas do pewności, że jesteśmy pewni. Na to zgadzają się wszyscy z wyjątkiem krańcowych sceptyków.

Jakie jest to kryteryum? - Jeśli ma odpowiadać wymaganiom rozumu musi być: 1) bezpośrednie, 2) wewnętrzne i 3) przedmiotowe. Zajmiemy się w tym rozdziale bezpośredniością kryterjum. Byli tacy, którzy twier-

dzili, że pośrednie kryterium wystarcza. Klasycznym tego przykładem jest Kartezjusz w swojej „rozprawie o metodzie". Zastanawialiśmy się już nad zasadą „cogito, ergo sum" jako pierwszą zasadą filozofji. Teraz zastanówmy się, czy Kartezjusz wskazując pewne kryterium, dla którego to „cogito, ergo sum" uważa za niezbite, ma rację? – Kartezjusz sądził, że powinien wiedzieć na czem polega pewność. W „myślę, więc jestem" nie miał sprawdzianu innego, prócz jasnego przeświadczenia. Za kryterium pewności uważa jasność i wyraźność poznania. – Ale dalej dochodzi do twierdzenia, że rzeczy dobre, doskonałe w człowieku pochodzą od Istoty najdoskonalszej i że bez tego przeświadczenia nie byłoby racji uznawania myśli jasnej i wyraźnej za prawdziwą. Zatem, ściśle mówiąc, za kryterium uważa nie jasność i wyraźność poznania, ale istnienie Boga, jako istoty doskonałej i sprawcy wszystkiego, co u nas jest dobrem. Kartezjusz jest w błędzie. Istnienie Boga nie może być ostatecznym sprawdzianem prawdy.

Twierdzenie, że Bóg istnieje, nie jest bezpośrednio oczywiste; wymaga dowodu. Na to zgadza się Kartezjusz i d

3-ciej części „Rozprawy o metodzie" dowód istnienia Boga, zresztą zupełnie niedostateczny.
Jeżeli twierdzenie musi być dowiedzione, to muszą być inne twierdzenia, które użyjemy jako przesłanki. Albo pewność tych przesłanek zależy od pewności istnienia Boga, albo jest od nich niezależną. – Jeżeli pewność przesłanek zależy od pewności istnienia Boga, to jesteśmy w błędzie, a raczej w błędnem kole. – Jeżeli zaś nie jest zależną, to już nie wszelka pewność jest zależną od pewności istnienia Boga. Zatem Kartezyusz się myli.
Egzemplaryści twierdzą, że w sferze naszego poznania jest dużo rzeczy koniecznych, wiecznych, powszechnych. Ponieważ wszystko, co poznajemy i my sami nie mamy tych cech, musimy dla nich znaleźć źródło. Źródłem tem są idee Boże, wszystko jest ich odbiciem, naśladowaniem idei boskich – i to tylko tłumaczy wszelką pewność. To piękna i poetyczna teorya, ale nie prawdziwa. Jest to echo platonizmu i neoplatonizmu. Wielu myślicieli chrześcijańskich głosiło tę teoryę, powołując się na ś-go Augustyna i św. Tomasza z Akwinu, ale źle ich rozumieli.
Św. Tomasz z Akwinu w swej „Sumie teologicznej"

również powołuje się na św. Augustyna, ale go dobrze rozumie i tłumaczy.

Św. Augustyn mówi: Idee są pierwotnemi formami rzeczy, formami stałemi i niezmiennemi. Są niepochodne, niezmienne, zawierają się w umyśle Bożym. Same się nie rodzą. Według nich się formowały wszystkie rzeczy, które istnieją i giną.

Św. Tomasz z Akwinu mówi: każde stworzenie ma swoją naturę według tego w jakim stopniu uczestniczy w podobieństwie do natury Bożej - Dlatego Pan Bóg poznaje swoją istotę, jako zdolną do tego, żeby mogła być wzorem dla stworzeń".

Ci, którzy twierdzą, że w naszych pojęciach istnieje konieczność, zapominają, że nie jest to ta sama konieczność bezwzględna, jaka przysługuje Bogu. To zawsze jest konieczność względna, to nie jest konieczność pozytywna, ale negatywna, to tylko pewna konieczność. np. „Człowiek jest zwierzęciem rozumnym". Konieczność polega na tem, że jeżeli człowiek jest, czem jest (za co go uważamy) to jest zwierzęciem rozumnym. Egzemplaryści twierdzą, że istoty wszystkich rzeczy zawierają konieczność. Ich pomieszanie cech tych p

się, a brak dowodów, bo odwołują się koniecznie do idei bożej. Tymczasem psychologja uczy nas, że do wytłumaczenia całej pojęć potrzebne jest a) istnienie rzeczywistości b) istnienie władzy, która może abstrachować i uogólniać.
Egzemplaryści mówią: „Wszelka pewność opiera się na istnieniu Boga". Ale istnienie Boga można poznać tylko pośrednio. Mamy tu to samo, co u Kartezjusza: powoływanie się na to, co ma być dopiero dowiedzione. Zatem nie jest prawdą, żeby trzeba odwoływać się do idei boskiej jako źródła wszelkiej pewności. Do egzemplaryzmu zbliża się tradycjonalizm, potępiony przez kościół, bo występuje przeciwko przyrodzonej sile rozumu ludzkiego. O nim mowa będzie w następnym rozdziale.

Rozdział V. – O zewnętrznym sprawdzianie pewności.

W rozdziale I-szym zastanawialiśmy się nad sceptycyzmem, w II-gim nad metodycznem wątpieniem, w III-cim nad dogmatyzmem przesadnym. Powiedzieliśmy, że bez przesądzenia prawdy trzeba zostawić umysłowi swobodę sądów bezpośrednich. Doszliśmy do twierdzenia, że zasadniczym punktem wyjścia w filozofji jest pewność. W rozdziale IV-tym odrzuciliśmy pośredni sprawdzian pewności

zatem ideę Kartezjusza i Egzeklaryuszów. Teraz w V-tym rozdziale będziemy się dalej zajmować sprawdzianem pewności.

Według tradycjonalistów ostatecznym sprawdzianem jest wiara przyrodzona, lub nadprzyrodzona - świadectwo innych jest tu podniesione do do powagi i kryterjum pewności: inni tak mówią, więc i my.

Do wiary przyrodzonej odwołują się: Franciszek de la Mothe le Vayer (1586-1672 r), Błażej Pascal (1632-1662), Józef Glanville (um 1860 r) Daniel Huetius (1630-1721) Bautain (1796-1867) i inni. Oni twierdzą, że rozum ludzki jest za słaby, by dojść do zupełnej pewności, chcąc ją osiągnąć trzeba oprzeć się na objawieniu. Ten odłam tradycjonalizmu nosi nazwę fideizmu (zaufanie do wiary)

Czy ta teorja jest prawdziwą, czy nie? Zdawałoby się, że jeśli kto, to kościół katolicki powinien tę teorję popierać. Tak nie jest. Kościół potępił ten błąd fideistów, jako wywrócenie wszelkiej pewności.

Fideiści mówią: „Najwyższą racją poznania jest wiara" — to nie możliwe, bo albo wiara jest pewną, albo nie jest. Jeżeli nie jest pewną, to nie może być podstawą pewności. Jeżeli jest pewną, to warunki tej pewności są:

1.) Ten, co tę wiarę wyznaje, wie, że Bóg istnieje.
2.) Wie, że tę, czy inną prawdę Bóg objawił i

3) że Bóg się nie myli, ani nas w błąd nie wprowadza.
Zatem I-szy akt rozumu nie jest aktem wiary tylko wiedzy.
Nie wiara dostarcza nam ostatecznej racji pewności dla rozumu, ale rozum powinien mieć racje, dla których wiarę, jak i inne pewności, uznaje za prawdę. Rozum dostarcza ostatecznych racji dla wiary. Kościół staje w obronie praw rozumu, potępiając fideizm.
Oprócz fideistów są myśliciele, którzy odwołują się do wiary przyrodzonej, do świadectwa innych ludzi, ale w końcu i oni dochodzą do wiary nadprzyrodzonej.
Istotnej różnicy między tradycjonalizmem, a fideizmem niema.
Tradycjonalizm może być: 1) przesadny, czyli bezwzględny
2) złagodzony.
Przedstawicielami tradycjonalizmu przesadnego byli:
Ludwik hr. de Bonald (1754-1840), Feliks Robert de Lamennais (1782-1854) i inni.
De Bonald twierdzi, że nie można myśleć bez słów.
Człowiek musi pomyśleć słowo, zanim wypowie myśl.
„L'homme pense sa parole, avant de parler pensée)
Mowa nie jest wynalazkiem człowieka, ale została

mu dana przez Boga razem z pewnym zasobem myślowym.
„Aby mowa mogła być wynaleziona, musieliby wpierw ludzie powziąć myśl o jej celowości i potrzebie. Mowa nie mogła być stworzoną przez jednego człowieka - a kilku, jakby się mogło porozumieć między sobą, nie znając mowy?". „Człowiek jest stworzony do życia społecznego".
„Praojciec rodu ludzkiego otrzymał wraz z mową pewną sumę pojęć religijnych i moralnych, jakie stwórca uważał za potrzebne objawić".
Czy słuszna jest teorja de Bonald'a? Przypuśćmy nawet, że człowiek niezdolny był do wynalezienia języka, nie wynika stąd to, co on twierdził. Jeżeliby człowiek otrzymał od Boga dar mowy, nie byłoby to objawieniem, ale tylko początkiem ludzkiej mowy. Człowiek byłby uczniem, a nie wierzącym, byłaby to wiedza, a nie wiara. Nauczenie ze strony Boga, - a przyjęcie nauki ze strony człowieka jako poznanie.
Zatem przypuszczenie de Bonald'a jest fałszywem.
Czy pierwszy człowiek otrzymał mowę, czy ją wynalazł, dotąd uczeni nie mogą się zgodzić na tym punkcie

ale nas to nie interesuje; my pytamy:

<u>Czy człowiek mógł, czy nie mógł wynaleźć mowę?</u>

Mógł. Dowodem jest istnienie rozmaitych języków, co wprawdzie mogły powstać przez przerabianie, ale mamy fakta wynalezienia mowy specjalnej przez dziecko. Dziecko ma swój język. To naprowadza na myśl o zdolności człowieka do wynalezienia mowy. W 1868 r. w Albanie 4-o letnia dziewczynka wynalazła cały język złożony z 21 wyrazów, przez których różne kombinowanie umiała wiele wypowiedzieć i nauczyć tego języka otoczenie. To przemawia zatem, że człowiek sam sobie pozostawiony może wynaleźć język.

De Bonald mówi, że <u>nie możemy myśleć bez słów</u>. To nieprawda. Często mamy jakieś pojęcia, a nie możemy je wypowiedzieć. Do myśli nie jest potrzebny wyraz. Dowodem tego, że często coś powiemy, a potem się poprawimy, żeby lepiej wyrazić myśl – zatem pojęcie było przed słowami. Zresztą mamy ciekawe przykłady wykształcenia głuchoniemych od urodzenia (np. Marta Obrecht), a nie możnaby ich wykształ-

cić, gdyby bez słów nie można było myśleć. Do „wypowiedzenia” się w głębi duszy nie koniecznie potrzeba słów. Konkluzye de Bonald'a są fałszywe.
Starał się rozwinąć te twierdzenia Lamennais, który szerzej rozwija rzecz o kryteryach pewności i za to kryteryum pewności podaje zgodę powszechną wszystkich ludzi.
Lammenais twierdzi, że każdy człowiek ma 3 środki poznania: zmysły, uczucie i rozum. Ale te środki mogą nas mylić i często nas mylą, więc człowiek odosobniony nie mógłby być niczego pewny. Gdy porówna swoje obserwacye z obserwacyami innych ludzi znajdzie prawdę. Niemożliwym jest znalezienie w sobie samym nieomylnego świadectwa sądów. Aby uniknąć sceptyzmu trzeba zacząć od a) wiary b) następnie trzeba znaleźć na zewnątrz nas prawidło naszych sądów (kryteryum) c) prawidłem dla naszego rozumu może być tylko rozum wyższy i pełniejszy od naszego, takim jest rozum zbiorowy ludzki - to ostateczne kryteryum. Co rozum zbiorowy uzna za fałszywe - jest fałszywem; co za prawdziwe - prawdziwem. Ta doktryna jest według Lamennais prawem natury, bo jak mówi: „wszyscy ludzie wierzą w wielką

stość prawd, nie badając i nie rozumiejąc ich". Zniszczcie wiarę - żadna filozofja nie przetrwa trzech dni".

Lamennais się myli. Zgoda ludzka - co do prawdy może nas tylko naprowadzić na przypuszczenie, że coś jest prawdziwem, ale to jeszcze nie dowód. W niektórych razach ta zgoda jest wskazówką prawdy, nie dlatego, żeby była jej ostatecznym sprawdzianem, ale dlatego, że ma za przyczynę naturalne dążenie rozumu ludzkiego do poznania prawdy. Ta zgoda powszechna jest świadectwem, że twierdzenie opiera się na naturze rozumu ludzkiego. Ale to tylko jedno z kryteryów prawdy nie najwyższe, a tembardziej nie jedyne kryteryum, jak chce Lamennais. Ale choćbyśmy nawet uznali twierdzenie Lamennais nie dojdziemy do posiadania pewności twierdzenie brzmi: bez zgody powszechnej niema dla człowieka ani prawdy ani fałszu.

Musielibyśmy zatem:

1) wiedzieć zgóry że ta zgoda istnieje.

2) Że jest gwarancją prawdziwości.

Skąd to wiedzieć możemy. Zbliżamy się tu do błędnego koła.

3) By wiedzieć o zgodzie powszechnej musielibyśmy najpierw wiedzieć wiele prawd n.p. istnienie ludzi, ich prawdomówność i.t.p. Musimy więc mieć już inne prawdy za pewniki, zatem musimy już mieć inne kryteryum.

4). W jaki sposób upewnić się o tej zgodzie? Czy urządzać ankiety powszechne? Bo może nietylko świadectwo ludzi naszych czasów jest potrzebne? Jaką ilością ludzi możemy się zadowolnić? Jeżeli część ludzi wystarcza to jaka część ($\frac{1}{2}$ - $\frac{1}{11}$)? Tu droga do wszelkiej dowolności.

5). Czy możemy dowierzać swoim zmysłom i swojemu rozumowi? - Jeżeli nie - to nic z tej ankiety nie wyjdzie. Jeżeli możemy dowierzać, to jedynym sprawdzianem nie jest rozum zbiorowy - zatem błędne koło?

6). Jeżeli pojedynczo wzięty człowiek nie może być pewnym niczego - jest do niczego niezdolnym, to i wszyscy ludzie wzięci razem nie są zdolni do niczego, gdyż 0+0=0.

Zatem opieranie się na zgodzie wszystkich ludzi w stosunku do wszystkich prawd to śmieszny absurd. Jest mnóstwo prawd tyczących się tylko mnie, tylko moja świadomość może o nich wiedzieć (ból.) Tak samo jest ze stanami duszy. Nie-

możne tu się odwoływać do świadectwa ogółu.
Przykład użycia za sprawdzian do naszego pojęcia zgody powszechnej, okazał się niemożliwym. Musielibyśmy zatem wątpić o wszystkim. Gdyby tradycjonaliści byli konsekwentni skończyliby na zupełnym sceptyzmie. Teraz przechodzimy do tradycjonalistów umiarkowanych. Przedstawicielami ich są: Ludwik Eugenjusz Banain, Joakim Ventura (1792-1861) August Bonnety (1798-1879) Ubakhs (1800-1875 r.) Chcą oni zmitygować tradycjonalizm krańcowy. Mówią, że rozum indywidualny nie może sam dojść do poznania prawdy, porządku tak naturalnego, jak i nadnaturalnego, ale może je poznać przez porozumienie z otoczeniem, przez tradycję. Zwolennicy tej teorji podkreślają zbytnio konieczność nauczania, musi dojść do człowieka przez tradycję, to co było wpierw otrzymanem drogą tą dójdziemy do Objawienia – Jest to zatem tylko tradycjonalizm przybrany w formę mniej rażącą.
Różnica między tradycjonalizmem krańcowym, a umiarkowanym zachodzi tylko co do formy. Tradycjonaliści umiarkowani, albo złagodzeni podkreślają

konieczność nauczania; twierdzą, że dziecko może zrobić użytek z rozumu, gdy pozna Boga i inne prawdy porządku moralnego -. Mylą się. Wprowadzić chcą różnicę między pierwszem poznaniem, a dowiedzeniem uzasadnieniem jakiejś prawdy. W nauczycielu i uczniu działa tasa ma władza - rozum, zachodzi tylko różnica ilościowa wiedzy.

Mercier w kryterjologji mówi, że mistrz i uczeń używają tych samych elementów t.j. tych samych pojęć, przesłanek, wniosków, zatem różnica jest przypadkowa, jeden uczy się po raz pierwszy, drugi dochodzi praw już znanych. Nauczanie nie zmienia ani nie zastępuje sposobu dyskursowego, lecz tylko ułatwia wykonanie. Ciężki wysiłek wynalazczości, t. szukanie czegoś na terenie nieznanym, to szukanie terminu środkowego między większym, a mniejszym (a = c, b = c, a = b) Nauczanie tylko ułatwia wykonanie. Mistrz prowadzi ucznia. Jest to tradycjonalizm tylko inaczej wypowiedziany. Tyle o zwolennikach sprawdziana pewności.

Rozdział VI - Zwolennicy podmiotowego sprawdziana pewności

Klasycznym autorem, który podał podmiotowy sprawdzian pewności jest Emanuel Kant; jego teorję można nazwać fideizmem moralnym albo lepiej dogmatyzmem moralnym. Kant wywołał przewrót w dziejach myśli ludzkiej, a rezultaty jego prac filozoficznych były fatalne. Dzieła jego wywarły tak ogromny wpływ na filozofję XIX wieku, że dziś wszędzie w filozofji dochodzimy do pewnych śladów kantyzmu. U bardzo wielu autorów można dostrzedz, że nawet nie zdają sobie sprawy, na czem opierają swoje pojęcie filozofji – zostali zarażeni miazmatami filozofji Kanta.

Emanuel Kant[x] urodził się w Królewcu 1724 r. um. w 1804. W działalności filozoficznej Kanta historycy filozofji odróżniają 2 albo 3 okresy – ten ostatni podział jest lepszy.

I-szy okres (1747–1769) „dogmatyczny", a jak Bauer[x] go nazywa „heurystyczny". Kant jest w tym okresie zwolennikiem pewnego rodzaju racjonalizmu dopuszczającego poznanie rzeczy samych w sobie; zbliża się do Spinozy, Leibnitza, Wolffa i innych. Główne dzieło w tym okresie dowodzi o istnieniu Boga. pt. „Der einzig mögliche Beweisgrund zu

x Bauer „Geschichte der Philosophie" p. 252 Halle 1876[2].
xx Hontheim „Institutiones Theodicaeae" p. 271 „Corpus integritatis philosophiae" appelare malunt

x) Mantefeldt: „Fragmente aus Kants Leben" Königsberg 1802
L. E. Borowski: „Darstellung d. Leb. und Charakt. J. Kant" Königsberg 1804.
R. B. Jachmann: „J. Kant in Briefen an einen Freund" Königsberg 1804.
Kuno Fischer: „Kants Leben und die Grundlagen seiner Lehre" Mannheim 1860
[illegible]: „Kant, sein Leben und seine Werke" München 1905
[illegible] „Kant, sein Leben und seine Lehre" Stuttgart 1904

Theod. Ruyssen, Kant (les grands philosophes) Paris 1900.
Inni autorowie są w dziele Heinze-Ueberweg „Grundriss der Geschichte der Philosophie" t. 3 p. 274
G. Hartenstein: „J. Kants Werke" [illegible] Lipsk 1838–1839.
K. Rosenkranz und F. W. Schubert: „J. Kants sämmtliche Werke" Berlin 1907

einen Demonstration für das Dasein Gottes" – „Jedyna możliwa podstawa do dowiedzenia Boga" (1763 r.) Pod koniec tego okresu Kant, poruszony racjami, jakie David Hume daje przeciwko zasadzie przyczynowości, zaczyna myśleć o stworzeniu nowego systemu, pośredniego pomiędzy Volterem, a Hume'em.

II-gi okres przejściowy zaczyna się w r. 1769 – 1780 r. Höffding[xx] w „Dziejach filozofji nowożytnej od końca odrodzenia do naszych czasów" mówi, że Kant sam uważał rok 1769 za zwrotny – powstały w nim myśli, które wypowiedział w rozprawie „Von der Gestalt und Prinzipien der sensibilen und intelligiblen Welt" (1770) że wiele sądów, które uważał za przedmiotowe, są w gruncie podmiotowymi t.j. zawierają w sobie warunki, pod któremi jedynie przedmiot przenikamy, albo pojmujemy: Odkrycie to swoje sam on porównywał z odkryciem Kopernika. Niektórzy okres ten łączą z 3-cim[x], ale to przejście od dogmatyzmu do filozofji krytycznej.

III-ci okres – krytyczny. Rozpoczyna go w 1781 wydaniem „Krytyki czystego rozumu" (Kritik der reinen Vernunft). Kant mniema, że znaleźć odpowiedź na pytanie: 1

x Heinze-Überweg „Grundriss der Geschichte der Philosophie" t. 3 p. 28[?] Berlin 1917.
xx H. Höffding „Dzieje filoz. nowoż. od końca odrodzenia do naszych czasów" Przeł. Mahrburg t. 2 str. 46 Warszawa 19[?]
1 Ed. prima 1781 – altera 1787. In prima ed. J. G. Fichte et alii conclusiones idealistices [illegible] Kantius ut impugnaret idealismum purum quem Berkley induxerat scripsit alteram ed. et opus suum explanavit [illegible] in hac ed. realitas rerum [illegible] affirmavit. Utraque editio [illegible] habuit quarum altera sibi nomen idealismi – Fichte, Rosenkranz, A. Schopenhauer, K. Fischer [illegible], – altera Realismi [illegible] – Herbart, Hartenstein etc.

¹) Które poznania można uważać za pewne, a które nie? 2) Czy i o ile możliwą jest metafizyka? – W „Krytyce czystego rozumu" dochodzi do przekonania, że: 1) istnieje nauka pewna,
2) metafizyka jest niemożliwa, bo nie jest nauką

„Krytykę czystego rozumu" przełożył Piotr Chmielowski. Warszawa 1904 r. Przekład bardzo wierny. W tym okresie napisał Kant wiele innych dzieł: „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik" (1783) („Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki") Przełożył Benedykt Bornstein (Warszawa 1918 r.) To nie tylko spopularyzowanie, ale i obrona tego dzieła przeciw teorjom przeciwników. Jest i dawniejsze tłumaczenie Ronalta Piątkowskiego „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" – (1785 r) „Metaphisische Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (1786)

„Kritik der praktischen Vernunft" (1788)

„Kritik der Urteilskraft" (1789)

„Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" (1793)

„Die Metaphysik der Sitten" (1797) „Zum ewigen Frieden" (1795)

„Der Streit der Fakultäten Teologie und Philosophie" (1798)

Najważniejsze z dzieł 2 krytyki: czystego i praktycznego rozumu. Jaki ich stosunek? – Stosunek pierwej sprzeci-

¹) [illegible] Hartenstein, Rosenkranz.

wości a) W „Krytyce czystego rozumu" doszedł Kant do przekonania, że poznanie rzeczy w sobie jest niemożliwe, że nie możemy niczego pozytywnie dowieść. Oto rezultat.
) W „Krytyce praktycznego rozumu" wychodzi z innego założenia: a) Sam doszedł do pewnego twierdzenia, że nie możemy poznać rzeczy w sobie, tylko fenomeny t.j. zjawiska wnętrzne, a na tych nie można budować ładu społecznego i religji. b) Te prawdy metafizyczne uznaje za zbędne, jako podstawę do systematów religijno-etycznych. Nie są one nam dane przez krytykę czystego rozumu ale przez rozum praktyczny - Każdy ma poczucie prawa moralnego i gdy postępuje nie według tego prawa, staje się sam dla siebie człowiekiem marnym. To prawo - to imperatyw kategoryczny, to nakaz uzasadnień i udowodnień -„Tak być musi!" - Jeżeli mam poczucie prawa moralnego i mogę za prawem iść lub nie, to musi istnieć wolna wola. Jedno domaga się drugiego. Poczucie moralności doprowadza nas do tego, że jest wolna wola. Jeżeli, zależnie woli można iść, lub nie iść za imperatywem kategorycznym, to musi istnieć nagroda i kara. Życie jej

nie daje - zatem musi być życie po śmierci. Musi być ktoś, kto nagradza i karze w przyszłym życiu - musi być Bóg. Stąd trzema postulatami Kanta są:
I. - Postulat nieśmiertelności duszy. II - wolności woli; III - Istnienia Boga. 1 postulat nieśmiertelności wynika z konieczności warunków pomiędzy czynem, a jego konsekwencją.
2 postulat wolności wynika z niezależności od zmysłów.
3 postulat istnienia Boga wynika z warunków wymaganych przez świat myśli, aby było najlepsze dobro. Jeden z Krytyków Kanta mówi, że Kant postąpił sobie z rozumem ludzkim, jak autor powieści, który wprowadza czytelnika w perypetje i awantury, a potem nagle zjawia się duch zbawczy. W „Krytyce czystego rozumu" stanął Kant na pochyłości prowadzącej do sceptycyzmu. W „Krytyce rozumu praktycznego" stawia drogę pewności, na której można odbudować to, co czysty rozum zburzył. ———